

Otto Pöggeler · Die Vielstimmigkeit der Philosophie

Otto Pöggeler

Die Vielstimmigkeit der Philosophie

Wilhelm Fink

Zur Vorderseite des Umschlags vgl. S. 13.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

E-Book-ISBN 978-3-8467-5397-2
ISBN der Printausgabe 978-3-7705-5397-6

INHALT

Einleitung	7
I. NIHILISMUS ALS PROBLEM	17
1. Idealismus und Nihilismus	17
2. Der Schatten Nietzsches	22
3. Die Antwort der Dichter	32
II. HISTORIK UND HERMENEUTIK (ROTHACKER IM AUSTAUSCH MIT HEIDEGGER)	39
1. Eigenständig mit Dilthey und Scheler	42
2. Abgrenzung von Heidegger	56
3. Leitmotive des Gesamtwerks	70
III. MANTIK UND HERMENEUTIK (O. BECKER IM GESPRÄCH MIT GADAMER)	81
1. Mit und gegen Heidegger	82
2. Die Auseinandersetzung mit Gadamer	94
3. Werk und Wirkung	99
IV. DER ANDERE ANFANG	105
1. Philosophie in der Krise	106
2. Mathematik und Ästhetik	108
3. Technik als Herausforderung der Politik	118

V. DER PARTISAN.	125
1. Von Paul Celan zu Carl Schmitt? (Rolf Schroers)	125
2. Grafik und Lyrik: Gisèle und Paul Celan	131
3. Jenseits des Terrorismus	169
VI. AUTOBIOGRAPHISCHE TRADITIONEN	171
1. Von Goethe zu Reich-Ranicki (W. Hinck)	171
2. Gegenbeispiele seit Immermann.	173
3. Das Abseitige und das Andere	177

EINLEITUNG

Die philosophischen Bemühungen um eine Selbstbesinnung und eine Orientierung in der Zeit gingen im zwanzigsten Jahrhundert zusammen mit einem vielfachen Aufbruch der Literatur und der Kunst. Vor allem wurden sie herausgefordert von einer Politik, die Europa in zwei Weltkriege stürzte und ihm den herrschenden Ausgriff auf die Welt nahm. Übrig blieben Sieger und Besiegte, die zwischen den neuen Weltmächten (den Vereinigten Staaten von Nordamerika und der Sowjet-Union) eingeklemmt waren. Im Fortgang der Geschichte bildeten sich neue Schwerpunkte heraus, so Japan, Korea, China und Indien in Ost- und Südasiens, aber auch das unruhige Mittel- und Südamerika sowie die erwachenden arabischen Völker. Eine der geistigen Bewegungen, die phänomenologische Philosophie, mag hier exemplarisch betrachtet werden.

Edmund Husserl wollte mit seinen *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) alle metaphysischen Setzungen zurücklassen und von dem ausgehen, was wirklich Phänomen ist und als solches ausgewiesen werden kann. So hatte er es mit dem zu tun, was die philosophische Tradition seit Platon und Aristoteles Sein oder Wesen (bzw. Substanz) genannt hat. Die Frage nach dem *Zugang* zu diesem Wesen (und nicht nur eine Nähe zum Neukantianismus) führte dann zur *transzendentalen* Phänomenologie: In der Tradition von Kant und Fichte wurde jenes „Ich“ Thema, das nicht psychologisch und empirisch aufgenommen wird, sondern als transzendentes der Ort ist, an dem die Bestimmungen von Sein oder Wesen sich kritisch und selbstreflexiv entfalten und ordnen lassen.

Max Scheler veränderte die Phänomenologie entscheidend dadurch, dass er den Bereich des Emotionalen und der Werte als etwas Ursprüngliches nahm, das nicht erst durch die Aufstockung der Werte auf theoretische Akte gewonnen wird. So fand Scheler von Anfang an einen eigenständigen Weg zur Phänomenologie, der eingebettet war in den Umgang mit Religion und Kunst, mit Sittlichkeit, Wirtschaft und Politik. Freilich opponierte der junge Heidegger gegen die Religionsphänomenologie, durch die Scheler so großen Einfluss gewann. Heidegger ist in seinen frühen Freiburger Vorlesungen, parallel zur da-

mals aufbrechenden dialektischen Theologie, über Augustinus und dessen Wirkung hinausgegangen zu der Weise, in der die Briefe des Apostels Paulus durch den jungen Luther neu gedeutet worden sind. Als Max Scheler in seinen späten Abhandlungen (etwa über Erkenntnis und Arbeit) neue Wege einschlug, konnte Heidegger sich mit ihm treffen. Nun ging es nicht nur um eine Ontologie des Anorganischen, des Organischen und des Geistes. Vielmehr sollte eine Metaphysik zeigen, wie wir durch unsere Leiblichkeit in das Reich des Lebens eingebettet und zugleich geistig auf Werte gerichtet sind. Mit der Zusammenführung dieser Bereiche können wir in eine neue Geschichte eintreten. Als Max Scheler plötzlich starb, unterbrach Heidegger im Sommer 1928 seine letzte Marburger Vorlesung, um einen bewegten Nachruf zu sprechen.

Heidegger sagte, Max Scheler sei zu Beginn einer neuen Lehrtätigkeit (in Frankfurt) gestorben. Dann hob er hervor: „Max Scheler war – vom Ausmaß und der Art seiner Produktivität ganz abgesehen – die stärkste philosophische Kraft im heutigen Deutschland, nein, im heutigen Europa und sogar in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt.“ Heidegger ging den Weg Schelers nach. Für Scheler hätten Augustinus und Pascal eine neue Bedeutung gewonnen „als Antwort auf und gegen Nietzsche“. Zuletzt habe Scheler die Frage nach dem Menschen aus dem Ganzen der Philosophie neu gestellt. „Ungeheuer kühn gesehen die Idee vom schwachen Gott, der nicht Gott sein kann ohne den Menschen, so dass der Mensch selbst gedacht wird als ‚Miterwirker Gottes‘.“ Die „Größe“ der philosophischen Existenz Schelers habe darin gelegen, dass er ursprünglicher noch als Wilhelm Dilthey und Max Weber „rücksichtslos“ dem entgegen gegangen sei, was die Zeit „erst dunkel noch“ heranwölbe und was sich „nicht in das Überkommene“ aufrechnen lasse.¹ In der Freiburger Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* vom Winter 1929/30 suchte Heidegger neue Wege zu gehen. Dabei legte er Schelers spätestes Philosophieren auf die Aufgabe eines Ausgleichs „zwischen Leben und Geist“ fest. Heidegger führte das neue Buch von Ludwig Klages an über den Geist als Widersacher der Seele, doch eher in einem abwertenden Sinn. Er sah Scheler wie Klages bestimmt durch Nietzsche, der im dionysisch erfahrenen Leben

1 Vgl. Martin Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe Band 26). Frankfurt am Main 1978. S. 62 ff.; Zum folgenden *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe Band 29/30). Frankfurt am Main 1984. S. 105 ff.

die apollinische Begrenzung und Form gesucht habe. Fortan führte Heidegger die nötigen Auseinandersetzungen mit Nietzsche selbst.

Lassen sich die Wege des Philosophierens in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nicht durchaus anders bestimmen, als Heidegger es tat? Das hat z. B. Oskar Becker versucht, der Mitschüler Heideggers bei Husserl. Mit Freunden wie Karl Löwith und Ferdinand Ludwig Clauß bezog Becker eine Position, die Heidegger als Angriff auf seine hermeneutische Phänomenologie auffassen musste. Becker stellte neben die verstehende Psychologie, die nach Dilthey von Karl Jaspers entfaltet wurde, die Psychoanalyse Freuds. So wollte Becker nicht nur in der Natur, sondern auch in der Natur des Menschen bleibende Strukturen aufzeigen, die zusammen mit den mathematischen Gebilden des „absoluten“, losgelösten Geistes zur Hermeneutik oder Existenzanalyse traten.

Die Anstöße, die Becker gab, sind vielfach aufgenommen worden. Zu einem glücklichen Ende geführt wurden die editorischen und interpretatorischen Bemühungen um das Werk Beckers leider nicht. Andere Phänomenologen hatten noch weniger Glück. Arnold Metzger z. B. hatte Husserl in der aufgeregten Zeit nach dem Ersten Weltkrieg überzeugt durch seine *Phänomenologie der Revolution*. Er war von 1920-1924 Husserls Assistent. Nach dem Zweiten Weltkrieg kehrte er aus der Emigration zurück und wurde Honorarprofessor in München. Unvergessen sind z. B. seine Bücher *Freiheit und Tod* (1955) und *Dämonie und Transzendenz* (1964). Dazu kam eine Auseinanderwertung mit der Technik, die ungedruckt blieb. Als der Nachlass von Arnold Metzger zusammen mit Arbeiten von Ernst Bloch zur Publikation angeboten wurde, entschied sich der Suhrkamp-Verlag für Ernst Bloch. So liegt der Nachlass von Metzger noch immer unaufgearbeitet in der Bayerischen Staatsbibliothek. Dass die eine Stimme eher verstummt, die andere erinnert wird, gehört zur Bildung philosophischer Traditionen. Wird ein schon fast vergessener Nachlass aufgearbeitet, bedeutet das eine Korrektur unseres Philosophierens.

Wenn Martin Heidegger nach dem Ersten Weltkrieg gegenüber seinem Lehrer Edmund Husserl die entscheidende Position einzunehmen suchte, dann sprach für ihn, dass er dem nahe war, was an neuen Tendenzen sich regte. Fataler Weise kam er auch in die Nähe Hitlers, der für seinen Anhang den Ausdruck „Bewegung“ reklamierte. Konnte Hitler nicht als Gegenspieler Stalins gesehen werden? Dieser hatte das Erbe der russischen Revolution angetreten, dabei auch veruntreut. Im großen vaterländischen Krieg gegen Hitler konnte Stalin seine Stellung

als kommunistischer Führer festigen (wenn seine Zeit auch bald abließ). In diesen Jahrzehnten suchte nicht nur Heidegger die geschichtliche Größe. Auch Hannah Arendt, die zu ihm gestoßen war, setzte auf ihrem Weg nach Marburg und dann von Deutschland in den freien Westen mit Nietzsche auf Größe. Gingen die Wege auseinander, so waren sie doch verbunden durch die Tendenz, für ein Volk, ein Staategebilde, eine Ideologie Größe als geschichtliche Durchschlagskraft zu beanspruchen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg ging es zwischen Heidegger und Jaspers darum, wer die schwierige Zeit angemessener durchgestanden habe. Vor allem durch die Bemühungen in Löwen bekam Husserl mit seinem Nachlass neue Aktualität. Oskar Becker blieb von fatalen politischen Optionen nicht frei. Doch bekommt man bei ihm das Gefühl, dass er eher im Abseits die Nische suchte, in der er aus seinen Erfahrungen heraus sich auf spezifische Leitphänomene richtete. So wehrte er in seinen Bonner Lehrveranstaltungen nach dem Zweiten Weltkrieg den Streit darüber ab, ob Husserl mit seiner Analyse der Krisis der europäischen Wissenschaften oder Heidegger mit der Seinsgeschichte die entscheidende Neuorientierung des Philosophierens gebe. Er vermisste in dem gelehrten Streit die Sachen, zu denen die Phänomenologie vor allem am Anfang der zwanziger Jahre hingeleitet habe. Doch ließ er sich diese Sachen weder durch Husserl noch durch Heidegger vorgeben, sondern entnahm sie den Einsichten, die in Leben und Geschichte gewonnen, auch von den Wissenschaften gemacht und aufgearbeitet wurden.

Wer das zwanzigste Jahrhundert wenigstens teilweise miterlebt hat, kann der Erfahrung nicht ausweichen, dass das Leben der Menschen seinen verbindlichen Sinn verlieren kann. Sicherlich kann man sich an großen Traditionen zu orientieren suchen, etwa am Deutschen Idealismus. Dringt man tiefer in diesen ein, dann wird die Frage unumgänglich, wie er mit dem Nihilismus-Vorwurf umging. Musste er sich nicht selbst als Nihilismus oder doch als dessen eigentliche Wahrheit verstehen? Mit dieser Frage steht man im Schatten Nietzsches. Wenn der Nihilismus wirklich Problem werden soll, muss aber gefragt werden, ob Nietzsche überhaupt den diagnostizierten Nihilismus klar und tief genug erfasst hat. Diese Frage hat Martin Heidegger in den dreißiger und vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts ausgearbeitet. Später hat man umgekehrt gefragt, ob Nietzsche, neu und besser aufgefasst, nicht zur Kritik Heideggers herangezogen werden könne. Auch die Dichter haben den Absturz in den Nihilismus erörtert, so Thomas

Mann im *Doktor Faustus*. Jüngere wie Hans Erich Nossack und Paul Celan haben eigenständige, aber gegensätzliche Antworten auf die Frage nach der Herausforderung durch den Nihilismus gegeben.

Im Jahre 1974 ist innerhalb der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt ein Band der Reihe *Wege der Forschung* den verschlungenen und sich gegenseitig korrigierenden Ansätzen der Frage nach dem Nihilismus nachgegangen, die sich seit 1945 herausgebildet hatten. Er wurde von Dieter Arendt herausgegeben und eingeleitet und trug den Titel *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Von mir selbst wurde ein Aufsatz aufgenommen, der erstmals 1970 in Amerika erschienen war und den provozierenden Titel trug: *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*.² Er sollte zeigen, dass die Diskussion nicht erst seit Turgenjews Roman *Väter und Söhne* in Umlauf gebracht wurde, dass schon der Jenaer Hegel die Rede vom Nihilismus gebrauchte und dabei eine breite Diskussion voraussetzen konnte. In polnischer Übersetzung erschien der Aufsatz in dem Bändchen *Nihilizm – dzieje, recepcja. Prognozy* (hrsg. von Stanislaw Gromadzki und Jerzy Nicikowski, Warschau 2001). Ein spanisches Bändchen belegte im einzelnen, wie Jean Paul ausging von *Des todten Shakespear's Klage unter todten Zuhörern in der Kirche, dass kein Gott sei* und Jean Paul dann Christus selbst die Gottverlassenheit aussprechen ließ: *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei*. Das Bändchen schloss mit einem Epilogo von mir: *El nihilismo como problema*.³ Mit der deutschen Fassung dieses Aufsatzes beginnt das vorliegende Buch. Der Aufsatz führt von Jean Paul, Friedrich Heinrich Jacobi und Hegel über Nietzsche bis zu Hans Erich Nossack und Paul Celan. Es geht aber davon aus, dass die Zeit vorüber ist, in der die Menschen ihr Selbstverständnis in der Auseinandersetzung mit dem Nihilismus suchten.

Das Kapitel II beschäftigt sich mit der Weise, in der Erich Rothacker (im Austausch mit Martin Heidegger) die Geschichtswissenschaften in ihrer ganzen Breite in die Erörterungen der phänomenologischen Hermeneutik einbezog und so der Hermeneutik eine Historik zur Seite stellte. Das ist in der Reflexion der Historiker auf ihre Arbeit selbstverständlich geworden. Aus politischen Motiven hatte ich Rothacker, der zeitweise nationalsozialistische Tendenzen aufgenommen

2 Vgl. Arendt S. 307-349.

3 *Alba del nihilismo*. Jean Paul. Hrsg. von Adriano Fabris. Tres Cantos / Madrid 2005. S. 81-104.

hatte, während meines Bonner Studiums zuerst gemieden. Doch nahm ich wahr, dass die bedeutendsten Studenten in Rothackers Seminar saßen – von Karl-Otto Apel über Jürgen Habermas bis zu vielen anderen. So ging auch ich schließlich dahin und konnte später für mich wichtige Gespräche mit Rothacker in seiner Wohnung in der Bonner Schumannstraße führen. Um 1960 schrieb ich einen Aufsatz über sein Werk unter dem Titel *Mensch und Geschichte*. Als ich ihm diesen Aufsatz geschickt hatte, besuchte er uns mit seiner Frau 1961 unangemeldet und überraschend im Siebengebirge und wünschte, ich solle den Aufsatz einmal als Nachruf auf ihn verwenden. Da ich jetzt selbst nur noch eine begrenzte Zeit zum Arbeiten und Leben habe, halt in meinem Ohr immer wieder dieser Wunsch nach. Freilich ist mir der Stil und die Art meines damaligen Schreibens fremd geworden. Vor allem stellt sich die weltgeschichtliche Konstellation jetzt ganz anders dar als einst bei Rothacker und seinem Gegenspieler Karl Löwith. Doch scheint es mir notwendig, Erich Rothackers Arbeiten für eine Korrektur jener hermeneutischen Erörterungen zu nutzen, die nicht ohne Einseitigkeiten durch Heidegger und Gadamer geprägt wurden. Rothacker war stolz darauf, dass seine Aufnahme des Briefwechsels zwischen Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg in die Buchreihe seiner *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* so stark benutzt wurde. Dort liest man bei Yorck, Ranke sei ein bloßes Okular, die Historische Schule denke nicht historisch. Diese Kritik wurde von Heidegger, Bultmann, Gadamer, Scholem benutzt. Doch muss auch Rothackers ausgewogenere Rezeption der Historischen Schule uns bestimmen, die die Abwertung Rankes korrigiert.

Aus Rothackers Nachlass bekam ich meinen Aufsatz mit Rothackers Anstreichungen dann von Frau Dr. Lotte Perpeet. Einzelne Passagen aus dem Aufsatz verwandte ich 1980 in der Festgabe für Wilhelm Perpeet⁴, der als Schüler Rothackers am kompetentesten über dessen „Menschheitswissenschaft“ gehandelt hat. Ich schickte den Aufsatz 1961 auch an Martin Heidegger vor einem Besuch bei diesem. Heidegger war etwas perplex, dass Rothacker immer noch da war und weiterarbeitete. Einmal hatte Rothacker ja eine Vorstufe zu *Sein und Zeit* in der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* bringen wollen, sich aber gegen die Kürzungsvorschläge des

⁴ Vgl. jetzt Otto Pöggeler: Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg / München 1994. S. 438-478

Mitherausgebers Paul Kluckhohn nicht durchsetzen können.⁵ Es wäre unmöglich *gewesen*, den Aufsatz auch Hans-Georg Gadamer zu geben. Dieser konnte Rothacker nicht leiden, machte Rothacker-Schüler wie Apel und Habermas zu Schülern von Oskar Becker. Gadamers Hermeneutik benutzt Philologie, Kunstgeschichte und Jurisprudenz zum Aufbau einer „Wirkungsgeschichte“. Die politische Geschichte wird eher ausgespart. So bleibt Gadamers Hermeneutik ergänzungsbedürftig. Dabei kann der positive Bezug auf Rothackers Analysen helfen.

Das folgende Kapitel gehört zu den Bemühungen um das Werk Oskar Beckers. Erich Rothacker hatte zur Ergänzung seiner Forschung und Lehrtätigkeit Becker, den Mathematiker und Mitschüler Heideggers bei Husserl, nach Bonn geholt. Diskutiert wurden Beckers Arbeiten aber von anderer Seite. Als Hans-Georg Gadamer sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* vorlegte (1960), ließ er es in seiner *Philosophischen Rundschau* durch Becker besprechen. Dieser hatte den hermeneutischen Ansatz relativiert, und so konnte die Besprechung nur kritisch ausfallen. Sicherlich war die Auseinandersetzung mit Becker einer der Anlässe dafür, dass Gadamer von einer philosophischen Hermeneutik zu einer vielschichtigen hermeneutischen Philosophie fortschritt. Doch blieb es Gadamer fremd, wie Becker unter Rückgriff auf einen Text von Gérard de Nerval (der damals auch Paul Celan beschäftigte) sein methodisches Anliegen vortrug.

Beckers philosophische Arbeiten erschienen 1963 im Neske-Verlag unter dem Titel *Dasein und Dawesen* (von mir eingebracht als notwendiges Pendant zu meinem Buch über den Denkweg Martin Heideggers). Becker hat noch vor seinem Tode (1964) eine Liste seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten an den Verleger Günther Holzboog vom Frommann-Verlag geschickt als Grundlage für eine Publikation. Die Liste wurde vom Verlag in eine Schreibmaschinenabschrift gebracht. Die Publikation der aufgeführten Arbeiten sollte von Konstanz aus geschehen. Damals bat mich Hans-Georg Gadamer, die Veröffentlichung innerhalb der Publikationen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zu machen. Sonst würde man noch fünfzig Jahre auf den Druck warten müssen! Ich wollte nicht in fremde Bemühungen eingreifen, und so sind die fünfzig Jahre des vergeblichen War-

5 Vgl. Martin Heidegger und die Anfänge der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Eine Dokumentation. Hrsg. von Joachim W. Storck und Theodore Kisiel. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 8 (1992-93). S. 181-225.

tens bald vollendet. Darüber hinaus gilt, dass Beckers Arbeiten damals für Jüngere wegweisend sein konnten, heute dagegen in eine vergangene Epoche gehören.

Anders steht es um die Auseinandersetzung zwischen Oskar Becker und dem gut zehn Jahre jüngeren Gadamer. Ohne die Kritik, die Becker an *Wahrheit und Methode* übte, wäre Gadamer kaum dazu gekommen, von seinen Platon-Studien her ein zweites Hauptwerk neben *Wahrheit und Methode* zu stellen. Dieses Werk konnte Becker nicht mehr zur Kenntnis nehmen. Bei Gadamer muss man zweifeln, ob er Beckers grundsätzlichen Widerspruch gesehen hat. Die Auseinandersetzung zwischen Becker und Gadamer stellt zum hermeneutischen Verstehen ein mantisches Deuten. Sie erörtert historisch und systematisch grundlegende Fragen einer hermeneutischen Philosophie und ist deshalb über Beckers Überlegungen hinaus fortgesetzt worden.

Die Abteilung *Der andere Anfang* schließt an Heideggers „seinsgeschichtliche“ Kritik der abendländischen Philosophie seit Platon und Aristoteles an. In dieser sog. „Metaphysik“ werde das Sein vorgestellt als das Sichtbare und Abschätzbare der „Idee“. Das mannigfaltige Sein des Seienden erhalte seine Ordnung in der Ausrichtung auf ein höchstes Seiendes, die Idee der Ideen oder den Gott der Philosophen. Damit würden Erfahrungen, die über diesen Ansatz hinausführen, abgewehrt. Mit ihnen sei es nichts. Doch über solchen Nihilismus hinaus gehe der andere Anfang, der sich den Grunderfahrungen unserer Zeit aussetze. Im Philosophieren Oskar Beckers zeigt sich jedoch ein anderer Ansatz, ebenso z. B. in dem Streit um die „Finalisierung“ mit und gegen Carl Friedrich von Weizsäcker.

Viel diskutiert wurde die Frage, ob Celans Gedicht *Todtnauberg* einen eher positiven oder negativen Bezug zu Heidegger herstellt. Der Schriftsteller und FDP-Politiker Rolf Schroers hat darüber hinaus mit seinem Buch *Der Partisan* von Paul Celan (gegen dessen Protest) weiterführen wollen zu Carl Schmitt. Dass er dabei die „Ambivalenz“ von Schmitt zu wenig beachtete, soll die Abteilung *Der Partisan* zeigen. Wenn ich dabei über Grafik und Lyrik bei Gisèle und Paul Celan handle, kann ich dafür meinen Aufsatz *Wort und Bild. Paul Celan und Gisèle Celan-Lestrange* nutzen, der 2002 in *Sprache und Literatur*. 89, 33. Jahrgang, 1. Halbjahr erschien.

Martin Heidegger ist in seinem Gespräch mit den griechischen Denkern und Dichtern nicht der Weise gefolgt, in der Winckelmann in Rom vom hellenistischen Erbe her den Zugang zu Griechenland gesucht hat. Heidegger fand in den Fragmenten der „Vorsokratiker“ ein

Spruch-Denken. So schloss er den Band *Holzwege* von 1950 mit der Abhandlung *Der Spruch des Anaximander*. Dabei konzentrierte er sich auf das Anaximander-Fragment, das er als „Spruch“ und gar als den ältesten Spruch des abendländischen Denkens nahm. Dieser Spruch soll mit seinen Grundworten zu den folgenden Grundworten des Denkens führen. Heidegger beachtete nicht, dass Überlegungen Anaximanders zum Aufbau des Kosmos indirekt, aber zuverlässig überliefert sind. Jahrzehnte später fand ein Buch von Raoul Schrott in den Medien große Aufmerksamkeit: *Homers Heimat. Der Kampf um Troia und seine realen Hintergründe* (München 2008). Schrott hatte das Gilgamesch-Epos, dann die *Ilias* übersetzt und in Homer „Asiatisches“ und Parallelen zum *Alten Testament* zu finden geglaubt. Auf Reisen konnte er bei Troja die Landschaft, die Homer beschrieb, nicht sehen (was nach drei Jahrtausenden auch nicht zu erwarten war). Doch meinte er, sie in Kilikien gegenüber Zypern zu finden. Dort habe Homer als assyrischer Schreiber sein Werk geschaffen. Die Fachliteratur konnte diese Thesen nur als Scharlatanerie abtun. Längst war die Aufgabe gestellt, die vorderasiatische Geschichte und den Bezug Griechenlands zu ihr anders als früher zu bestimmen.⁶

Helmuth Vetter gab der phänomenologischen Philosophie in Österreich eine Heimat. Dabei zeigte er, dass das *secundum Heidegger* (die Aufnahme der Motive Heideggers) in ein *post Heidegger* gehört, also in einem zeitlichen Abstand von Heidegger geschieht.⁷ Die wandlungsreiche Wirkungsgeschichte steht selbst in einer übergreifenden Geschichte zusammen mit anderen Ansätzen. So öffnen sich neue Gräben zwischen den literarischen und philosophischen Bemühungen. Das abschließende Kapitel *Autobiographische Traditionen* fragt danach, wie Autoren den Weg ihres Lebens und Denkens sehen. Exemplarisch erinnert wird daran, dass Marcel Reich-Ranicki, der als verfolgter Jude nach Deutschland kam, dort zum „Literatur-Papst“ aufstieg; dabei siedelte er die deutsche Literatur jenseits der deutschen Geschichte an. Musste man nicht widersprechen, die deutsche Literatur und Kunst aus der deutschen und europäischen Geschichte verstehen, sie als Ori-

6 Vgl. zum einzelnen Otto Pöggeler. *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*. München 2009. S. 234.

7 Nach Heidegger. *Einblicke – Ausblicke*. Hrsg. von Helmuth Vetter. Frankfurt am Main 2003. S. 5 ff. – Zum folgenden vgl. Otto Pöggeler: *Vom Abseitigen zum Anderen*. In: Festschrift für Helmuth Vetter zum 70. Geburtstag (in Vorbereitung).

entierungshilfe für das Bestehen dieser Geschichte nehmen? Doch Heidegger und Bultmann, selbst Hölderlin blieben im Umkreis Reich-Ranickis ausgespart (von Paul Celan erst gar nicht zu reden). Umgekehrt war dieser Umkreis für Heidegger etwas Abseitiges. Dieses Abseitige muss zum Anderen werden, mit dem zusammen wir allein leben und philosophieren können. Nur dann, wenn wir in unserem eigenen Sprachgebiet die gegensätzlichen Ansätze wahrnehmen, können wir unser Denken mit den Bemühungen in Amerika und Ostasien vermitteln.

Vielstimmig sind nicht nur die phänomenologische Philosophie und die Schule Diltheys sowie die Begegnung beider. Vielstimmig ist die Geschichte überhaupt, in der wir stehen. Doch diese Vielstimmigkeit braucht nicht zum Verlust der Verbindlichkeit zu führen. Vielmehr kann die nötige Verbindlichkeit allein von ihr her und mit ihr gewonnen werden.

I. NIHILISMUS ALS PROBLEM

Johann Paul Friedrich Richter wurde 1763 als Sohn eines theologisch ausgebildeten Lehrers und Organisten in Wunsiedel in Oberfranken (im östlichen Fichtelgebirge) geboren; bekannt wurde er als Dichter eines großen Romanwerkes unter dem Namen Jean Paul. Die Französisierung des ersten Vornamens war eine Huldigung an Jean Jacques Rousseau. Jean Paul gehörte in die deutsche Kulturepoche, die wir mit dem Namen Goethes verbinden; er stellte sich aber mit anderen Einzelgängern wie Friedrich Heinrich Jacobi oder dem weit jüngeren Heinrich von Kleist quer zur Weimarer Klassik, zur Romantik und auch zum Deutschen Idealismus. Zweifellos wurde dieser Schriftsteller, der den ersten Anklang vor allem in der Welt der Damen fand, umgetrieben von den religiösen Grundfragen, wie sie sich damals neu stellten. Er fügte die Wiedergabe eines Alptraumes *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei* ein in das vierbändige Werk *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten Siebenikäs* von 1796/97. Die sechs Bände des Hauptwerkes *Titan* enthielten eine Generalabrechnung mit der damaligen Zeit. Die Rede vom „poetischen Nihilismus“ eines Romantikers wie Novalis stand in der *Vorschule der Ästhetik* von 1804.

1. Idealismus und Nihilismus

Der Alptraum, dass kein Gott sei, sollte nach Jean Pauls Entwürfen ursprünglich vom toten Shakespeare ausgesprochen werden. Die christliche Religion, die bald auch philosophisch interpretiert worden war, hatte den Schicksalsglauben der griechischen Tragödie zugunsten eines Vorsehungsglaubens beiseitegerückt. Doch musste die Schicksalsenerfahrung sich neu melden, als die Renaissance sich von der mittelalterlichen Verbindung des Glaubens und Denkens abwandte. Die tragischen Gestalten der Antike, von Dante ins Inferno verbannt oder auch vergessen, bekamen neues Leben. Die tragische Grunderfahrung wurde durch Shakespeare in einem Werk neu gestaltet, das dann für Herder neben die Tragödien des Sophokles trat. So bot Shakespeare

sich für die Rolle an, den Tod Gottes zu verkünden. Doch wurde Jean Paul (wie schon in der *Einleitung* bemerkt) so radikal, die Lehre von der Gottverlassenheit der Welt dem toten Christus selbst in den Mund zu legen.

Jean Paul ließ sich nicht als Schriftsteller der Damenwelt oder als Kauz abgelegener oberfränkischer Orte in ein Abseits schieben. Selbst Goethe verzichtete schließlich auf diesen Versuch und verglich Jean Pauls „überbildete“ Extravaganzen in den Noten zum *West-östlichen Divan* mit den Dichtern der persischen Frühzeit. Stefan George stellte in aller Entschiedenheit Jean Paul als die „größte dichterische Kraft der Deutschen“ neben den größten deutschen Dichter Goethe. So sagt das Gedicht *Jean Paul im Teppich des Lebens*:

„In dir nur sind wir ganz: so wirkt kein weiser
Der grauen gaue zwischen meer und kolk
Du sehnsuchtsvoll des heiteren südens preiser –“

Ein Maler wie Max Beckmann fand in Jean Pauls *Titan* eine letzte Orientierung. So konnte sein Verleger Reinhard Piper in seinem Bericht *Mein Leben als Verleger* (1964) die Nähe Beckmanns zu Jean Paul herausstellen und festhalten: „Dann schwärmten wir zusammen von Jean Pauls *Titan*. Besonders die tragische, selbstzerstörerische Figur des Roquairol mit dem ‚blassen eingestürzten Gesicht, von langen, inneren Feuern verglaseter‘ hat von jeher auf Beckmann große Anziehung ausgeübt. Jean Paul war ebenso ein Visionär und Realist zugleich, wie Beckmann es ist. Wir erinnerten uns gegenseitig an seinen *Traum von einem Schlachtfelde*, an die *Rede des toten Christus vom Himmel herab, dass kein Gott sei*, an die *Fastenpredigten in Deutschlands Marterwoche*.“ Dass die Romanschriftsteller seit Gottfried Keller und Adalbert Stifter bei Jean Paul lernten, ist bekannt.

Jean Paul stand nicht allein und war auch nicht ohne Vorgänger. So hatte schon Friedrich Heinrich Jacobi seinen Einspruch gegen die Goethezeit unter mannigfachen polemischen Titeln vorgetragen. Als er in Wolfenbüttel Lessings spätes Bekenntnis zu Spinoza und dessen *Hen kai pan* gehört hatte, entzündete er mit seiner Streitschrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* den „Pantheismus-Streit“. Er konnte auch vom Atheismus, der Leugnung oder dem Verlust der Realität Gottes, sprechen, aber auch vom Fatalismus, der Vernichtung der Freiheit, und vom Egoismus, der Auflösung aller Realität in die Beliebigkeit des einzelnen Ichs. Jacobi suchte eine Ver-

nunft, die das vernimmt, was ist. Als Fichte den Ansatz Kants radikalisierte, fürchtete Jacobi, alles Gegebene – die Dinge, die anderen Menschen, Gott – werde aufgelöst in ein bindingsloses Ich. „Wahrlich, mein lieber Fichte“, so schrieb Jacobi in seinem Sendschreiben an Fichte von 1799, „es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sei, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegensetze.“ Ist die Realität der Dinge, der Anderen, Gottes eine bloße Chimäre, wenn sie nicht festgehalten wird aus der kritischen Einstellung heraus, die allein das uns Vorgegebene sichert? Als Jacobi 1798 die Werke von Matthias Claudius, des Wandsbecker Boten, in einem „misslungenen Versuch einer parteiischen Beurteilung“ anzeigen wollte, wurde er durch den Atheismus-Streit um Fichte unterbrochen. So erschien die Claudius-Rezension erst später als Teil der Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Dort stellte Jacobi sich die Frage, ob Claudius den nicht mehr orthodoxen, denkend vermittelten christlichen Glauben Jacobis als einen Chimärismus und Nihilismus ansehen müsse.

Jacobi hat das Wort „Nihilismus“ nicht als erster gebraucht, doch hat er ihm die geschichtliche Aufmerksamkeit gesichert. Er selbst hat schließlich im Idealismus überhaupt, so schon bei Kant, Nihilismus gefunden. Vor allem erschien ihm der Weg der Schellingschen Identitätsphilosophie als ein Nihilismus, da hier das Absolute als das Andere zum Realen und Idealen und damit als ein Nichts angesetzt werde. Für diese Polemik hat Jacobi nicht nur bei seinem Schüler Köppen Anklang gefunden. So konnte Franz von Baader 1826 in seiner Rede bei der Eröffnung der Münchener Universität im Obskurantismus und im Nihilismus die beiden Grundtendenzen der Zeit finden. Obskurantismus sei das Verbot des Gebrauchs der Intelligenz in Sachen der Religion, Nihilismus der destruktive Gebrauch der Intelligenz.⁸

Nach zuverlässigen Berichten hat ein studentischer Freundeskreis um Hölderlin und Hegel im Tübinger Stift neben Platon und Kant vor allem Jacobis Romane und dessen Briefe über Spinoza diskutiert. Die Tragödien von Sophokles und Shakespeare blieben dabei immer im Blick. Als sich bei Hegel in seiner Berner Einsamkeit ein radikaler Bezug zu Kant durchsetzte, griff der Hofmeister auch auf die Geschichte

8 Manfred Riedel hat das Begriffsfeld „Nihilismus“ historisch-philologisch dargestellt; vgl. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Band 4. Stuttgart 1978. S. 371-411.